

# Гуманизм и Другие

---

*Т. Х. Керимов*

*доктор философских наук, профессор*

В настоящее время представление о Другом, становясь самостоятельным умонастроением, теснит тождественное, становится соизмеримым с ним, более того, оспаривает его. Другое вследствие этого оказывается уже не запредельным или периферийным элементом социального пространства, но подчас едва ли не «ядром». Подобно тому, как в начале XX века было множество оснований для недоверия разуму, знанию, познанию, так и в современном обществе обнаруживается достаточно оснований для недоверия основным гуманистическим ценностям типа идентичности, самости, личности.

В современном обществе Другой перестает быть вопросом — вопросом, преследовавшим всю классическую философию, начиная с платоновского разделения Единого и Иного и кончая гегелевским отождествлением Другого с объектом, который отражается субъектом. Сегодня Другой составляет фактичность человеческого существования и как таковой сохраняется в качестве острейшей практической проблемы. Однако сегодня мы все еще живем значениями и смыслами из области гуманистической, метафизической риторики, вроде «уважения», «справедливости» или «неприятия» и «насилия». Но именно самоочевидность подобных значений и смыслов должна быть поставлена под вопрос.

Доминирующая тенденция в нынешнем обществе являет нам исторический реванш Другого, структурирующего социальность, ее различные, иногда даже противоречащие друг другу логики. Следует признать, что постепенное сведение вопроса о смене социокультурной парадигмы к вопросу о Другом приводит к культурному и историческому релятивизму. Релятивизм выступает сегодня и как общественное мнение, и как политическая ориентация, и как парадигма для социально-гуманитарных наук. Такой релятивизм закрывает всякий доступ к тождественному и единому на том основании, что последние не выносят привязки к различию и не имеют к нему прямого отношения. Современная ситуация усугубляется еще и тем, что

основными категориями, описывающими современность, являются плюрализм, децентрация, неопределённость, фрагментарность, изменчивость, контекстуальность.

Разумеется, мы в определенной мере упрощаем нынешнюю ситуацию: далеко не все ее описания согласуются между собой, и чаще всего принципы оценки у разных авторов существенно расходятся. Но если взять общий пафос всех этих описаний и оценок, то можно утверждать, что все эти описания подразумевают, на самом деле, некоторое число решающих следствий.

1. Первое следствие заключается в том, что хотя в современном обществе осуждается основополагающая идентичность и постоянно восхваляется Другой (различие, множественность), вместе с тем, чтобы описать этого Другого, все еще используется логика идентичности. Неизбежный характер такого использования, символизируемого разного рода рассуждениями о культурной идентичности, мультикультурализме и т.п., ведет к следующему вопросу: как идея или понятие Другого может в одно и то же время противопоставляться идентичности, Я, самости и описываться логикой идентичности? Причем, вся острота проблемы проявляется именно тогда, когда представляется (это в лучшем случае), что и то, и другое является оправданным.

2. То, что Другой не может быть описан в рамках традиционной логики тождества, представляется лишь как обозначение границ репрезентативного мышления. Если действительно имеется такая логика репрезентации, иначе говоря, если репрезентация полагается на ряд допущений о природе реальности, о возможностях мыслить эту реальность, о границах этих возможностей и т.д., тогда именно она предписывает такие характеристики человека, как идентичность, тождество, самость и т.д. И вот, осознав границы репрезентативного мышления, мы начинаем заниматься подменой. Различие и множественность подменяют единство и тождество. На смену идентичности приходит инаковость. Происходит замена гуманизма антигуманизмом. Впрочем, возможны самые разные комбинации подобных подмен. При решении вопроса о пересмотре категорий мышления, по-видимому, следует избавиться от иллюзии, будто термины, которыми мы обозначаем реальность, тождественны этой реальности. Тема Другого не означает, что мы просто отказываемся от определенного, скажем, классического понятия Я или самости, и взамен строим неклассическое или даже постнеклассическое понятие. И тем более это не означает, что далее мы перекодируем, переводим всю действительность

на язык инаковости (коль скоро мы осознали границы классического понятия), если даже этот язык сохраняет особый род отношений с языком идентичности.

3. Те, кто утверждает или вводит тему Другого, все еще остаются внутри традиционной, исторической (временной) системы понятий, провозглашается ли эта тема как «кризис идентичности» или как «реванш Другого». Но чтобы «спасти» Другого, ни в коей мере не следует пытаться восстановить или разъяснить какие-то более или менее глубокие интуиции. Тем более что разрешимым пределом последних остается традиционная система понятий. Ведь дело не в том, чтобы вопреки очевидностям восстановить Другого в правах. Важно понять и принять эту инаковость Другого.

Главное понять, что Другой (понятие или даже не-понятие) практически не означает ничего из того, что нам непосредственно могло бы слышаться в таких словах-мифах, как плюрализм, децентрация, разнородность и т.д. Для того, чтобы опровергнуть миф о Другом (плюрализме, демократии), мы должны двигаться от идентичности к Другому и при этом утверждать Другого, вопреки его собственному мифу или вопреки его собственной мифологизации.

В этом движении мы постараемся раскрыть смысл современных методологических процессов на фоне последовательной смены представлений о соотношении Я и Другого: 1) Другой как объект, интегрированный в общую схему метафизических спекуляций; 2) имманентизация Другого в рамках социально-гуманитарных подходов и в целом онтологизма в широком смысле слова; 3) «концептуальное» заострение Другого в «чистом виде» — трансцендентализация Другого, вынесение его за пределы любых форм рациональности. Эти возможные способы концептуализации Другого являются историческими этапами в развитии методологических программ обоснования философского знания: метафизика — онтология — гетерология.

Западная метафизическая традиция рассматривает Другого как вторичного и производного по отношению к субъекту, индивидуальности. В результате, Другой нейтрализуется. Бытие другого тождественно бытию субъекта. Другой является имманентным другим.

Как известно, названное понимание Другого заключается в том, чтобы принять в качестве основного принципа (приписываемого, как правило, Хайдеггеру) критику онто-теологии. Согласно этому принципу, бытие мыслится как сверхсущее основание и, стало быть, как мера того, на что способно сущее как таковое. При этом о бытии

говорится как о Космосе, Боге, Природе в соответствии с тем, что оно полагается как высшая точка сущего. Во всех этих отсылках перед нами бесчисленные знаки, которые выступают также, как признаки Бытия, лежащего по ту сторону сущего. Именно эта сила основания определяет субъекта в его современном смысле, относительно которого Другой всегда является имманентным Другим. Можно выделить три очевидные реализации этого положения:

1. Уже в немецкой классической философии, прежде всего, у Гегеля, субъективность, структурируемая рефлексивностью, парадигматизируется. Согласно широко известной аргументации, парадигма субъективности в дополнение к двум сторонам рефлексивного процесса — рефлексии в себя и рефлексии в Другое — требует третьей стороны, которая, по праву, первая и как таковая заключается в том, что отражаемый субъектом объект является не просто Другим, а симметрическим Другим субъекта, иначе говоря, репрезентацией его отчужденной самости (воли, разума и т.д.). Только с точки зрения этой третьей стороны, рефлексия в другое становится рефлексией в себя, осуществляется, таким образом, диалектическое единство субъекта и объекта, наиболее радикально мыслимое в философии Гегеля. Другой — всегда отражаемый субъектом объект. Отчуждение субъекта в свое Другое и рефлексия в объект связываются в единое нередуцируемое целое, абсолютную синтетическую целостность.

2. Другой, отныне редуцированный к субъективности, может быть представлен как целиком управляемый принципами порядка, которые, собственно говоря, и превращают единство сущего в тотальность. Когда единство сущего полагается в качестве принципа — при условии принятия Другого, инаковости, различия — становится необходимым предположение о существовании предустановленной гармонии или естественной социальности, которая и предвосхищает апологию тотального контроля и тождества.

3. Здесь также кажется вполне возможным обнаружить преемственную связь между тотальностью сущего и тезисом о завершении метафизики. Конечно, такая связь возможна только благодаря некоторым сдвигам: нужно начать со «смерти Бога» и, как следствие, с перехода от бытия как основания единства сущего к различию и заявлению, что бытие или любое другое основание зависит от системы различий и от движения различий и не присутствует для себя до этого различия, не конституируется иначе, как в саморазличении себя в Другом.

Мы не будем останавливаться на исторических и спекулятивных перипетиях метафизического развертывания темы, а попробуем проследить движение двух других основных направлений проблематизации Другого: в одном случае Другой выступает в сопоставлении и противопоставлении с Тожественным, в другом случае Другой выходит за рамки любого рода сопоставлений и противопоставлений, закрепляя за собой, таким образом, особый трансцендентальный статус.

Другой в понимании имманентизма — это, строго говоря, не каноническая философская категория, не умозраительная абстракция, а нечто, укорененное в самой жизни, принадлежащее ей и вместе с тем лишь дискретно входящее в философию. Именно поэтому содержание Другого разум не способен в принципе ухватить полностью и без остатка. Поэтому коммуникация двух субъектов в этой традиции, даже если помыслить их суверенность, непременно предполагает нечто дополнительное, безличное, вроде «Абсолютной идеи», «Мирового духа», «Логоса».

Имманентизм, несмотря на возможные различия и противоположности в трактовке Другого, неумолимо следует требованиям универсализируемой тождественности и связывается со становлением и формированием социально-гуманитарных наук.

Но вместе с утверждением инаковости Другой по-прежнему остается феноменом автономного сознания, имманентным Другим. Философия стремится свести к Тожественному все противостоящее ей в качестве иного. Она стремится к автономии, к той стадии, где мышление не ограничено чем-то нередуцируемым, где, следовательно, неограниченное мышление свободно.

Отношения между Я и Другим предполагают взаимность, равноценный обмен, экономический расчет. Самое главное, такое представление предполагает нечто закрытое, конечное («Я» и «Ты»), завершенное, которое управляется онтологически привилегированной самотождественностью, будь то Язык, Бытие, Смысл или Истина. Отношения взаимности, равноценности и экономии предполагают одинаковую самотождественность и привилегию как «Я», так и Другого. Я познает себя как Другого, а это означает, что оно не познает себя как таковое и постоянно запутывается в бесконечности отношений к себе как к Другому, поскольку должно предположить Я в качестве познающего субъекта. Из этого следует, что самость, прежде чем познает Другого как такового, признает в себе Другого как результат

самоотчуждения. Самость уже познает себя другой для Другого. В то же время Другой для меня есть существо, обладающее собственным Я, относящимся ко мне как к Другому. Иначе я не могу познать себя Другим для Другого. Отсюда напрашивается достаточно очевидный вывод: все Я — Другие Других, и наоборот. Таким образом, две эмпирические диссимметрии (Я есть Я по отношению к Другому, а Я Другого является таковым по отношению ко мне, как к Другому) снимаются «трансцендентальной симметрией»: Я есть Другой, и наоборот; Другой не может быть Другим (как таковым), не будучи тождественным, обладающим Я, тогда как самость не может быть самостью, не будучи Другой для Другого. Здесь имманентизм и метафизика обнаруживают свое родство, которое Гегель как никто другой выразил в следующем рассуждении: «На деле здесь имеется лишь то, что нечто становится другим, а это другое в свою очередь становится другим. Нечто, находясь в отношении с другим, само уже некое другое по отношению к этому последнему. Так как то, во что нечто переходит, есть то же самое, что и само переходящее (оба имеют одно и то же определение, а именно быть другим), то в своем переходе в другое нечто лишь сливается с самим собою, и это отношение с самим собою в переходе и в другом есть истинная бесконечность. Или, с отрицательной стороны, изменяется именно другое, оно становится другим другого. Таким образом, бытие снова восстановлено, но как отрицание отрицания и есть для-себя-бытие»\*, ближайший пример которого мы имеем в «Я». Эта «трансцендентальная симметрия» конституирует отношение между двумя конечностями. Имманентизм очевидным образом воспроизводит метафизически репрессированное отношение к Другому. «То, что другой должен быть познан не как охваченное чистым самосознанием другое меня самого (das Andere meiner selbst), но именно как другой, как «Ты», — этот прототип всех возражений против бесконечности гегелевской диалектики, по сути дела, бьет мимо цели. Ведь диалектический ход «Феноменологии духа» ничем, пожалуй, не определяется в такой мере, как именно проблемой признания «Ты»\*\*

Соответственно, расшатывание такой философии, даже ее преодоление, осуществляется решением помыслить ту открытость, которая порывает с имманентностью и наделяет человека свойством выхода за пределы себя — свойством трансцендентности. Условием такого

\* Гегель Г.В.Ф. Указ. Соч. С. 234.

\*\* Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 406.

решения выступает отказ от допущения самотождественности субъекта. Другой — по ту сторону бытия, он в этом смысле за пределами и трансцендентен этому миру. Это означает: за пределами всякого раскрытия, понимания, объяснения, видимости.

Трансцендентализм предполагает понятие бесконечной удаленности Другого, асимметрию в отношениях между мною и Другим, «бесцельную растрату» (Батай), «трансгрессию» (Бланшо), «безвозвратный дар», «неблагодарность Другого» (Левинас), бесконечную гетерогенность Другого без онтологически привилегированной самотождественности. «Мы сталкиваемся здесь с ситуацией отсутствия взаимности, отсутствия человечности: здесь нельзя говорить о каком-то нам данном и нас поддерживающем антропологическом знании; здесь нет памяти, нет истины, нет симметрии... Но отсутствие этих ценностей не представляется чем-то негативным, потому что Другой нам дан в непосредственном опыте своей друговости, своей инаковости»\*.

Имманентизм и трансцендентализм представляют два противоположных принципа описания отношения Я и Другого: либо Другой понимается как свой Другой, либо как необъективируемый, неопределенный Другой вообще. В первом случае отношения между Я и Другим складываются как обратимые (поэтому для Гегеля эмпирические диссимметрии снимаются трансцендентальной симметрией), во втором случае — отношения необратимые, безвозвратные.

Итак, имманентный Другой и трансцендентный Другой. Это не значит, что Другой может быть классифицирован тем или другим образом. И если мы вынуждены всегда выбирать между имманентизмом и трансцендентализмом, то только потому, что сам вопрос об их отношении всегда остается неразрешимым. Маневрируя между имманентизмом и трансцендентализмом, достаточно сложно установить положение Другого. По крайней мере, положение Другого ни имманентно, ни трансцендентно. Самое худшее, что могли бы мы сделать в этом маневре — это указывать некоторый предел разрешимости, т.е. приоритет отдать какому-то одному языку.

Представляется, что в основании этой неразрешимости лежит ложное понятие Другого и именно в таком виде это понятие функционирует как «двойная связь» в категорическом противопоставлении имманентизма и трансцендентализма. И чтобы разобраться в этой двойной связи, обратимся к феноменологическому истолкованию «от имманентности его к трансцендентности «другого».

\* Деррида Ж. Московские лекции. Свердловск, 1990. С. 35.

Возможно, один из самых очевидных уроков трансцендентальных размышлений Гуссерля об онтологическом значении Другого заключается в том, что Другой всегда и по необходимости «Другое Я». Иначе говоря, Другой существует только через Я, только для меня, а это означает, что трансцендентальное Я конституирует Другого. Невозможно было бы ни встретить, ни обладать каким бы то ни было смыслом инаковости Другого, если бы не было его феномена. И вся проблема феноменологического истолкования от Я к Другому заключается в том, чтобы прояснить инаковость Другого, не впадая при этом в трансцендентальный солипсизм. Проблема эта решается методом «аналогической аппрезентации». Конституирование Другого аналогично и аппрезентативно именно потому, что я не имею непосредственного доступа к Другому в его сущности. Если бы я имел такой доступ, если бы мог видеть не только Другого, но и «изначальную сферу Другого», тогда Другой был бы просто моментом моей собственной сущности, и Я и Другой были бы одним и тем же. Но я имею только аппрезентативный доступ к Другому, поскольку он, так же как и я, является центром мира. Другой — именно другое Я, поскольку он такой же центр мира, как и мое трансцендентальное Я. Следовательно, Другой не вещь, которой я могу восхищаться. Другой — бесконечно Другой, он не-тотализуем. Другой является для меня как то, что ускользает в принципе от моей возможности бытия. Иначе Другой не был бы Другим Я и отождествился бы с моим Я. Тогда явление Другого предполагает необходимый не-феноменологизируемый момент, который Гуссерль очень точно отмечает, характеризуя проблему Другого как своего рода подтвержденную доступность того, что исходно не доступно. Иначе говоря, Другой не просто не доступен, он доступен именно в его не-доступности. «На этом виде доступности изначально недоступного, которая может быть подтверждена, основан характер сущего «другого». Все, что может быть когда-либо изначально представлено и удостоверено, есть я сам или принадлежит мне самому как мое собственное. Все, что посредством этого познано в опыте тем фундированным способом, который характерен для опыта, не допускающего возможности первопорядкового наполнения, для опыта, в котором нет изначальной самоданности предмета, но который последовательно подтверждает нечто указанное, — есть «другое»\*.

Итак, Другой не просто доступен и не просто не доступен, и, конечно же, Другой не доступен вопреки его доступности. Он доступен

\* Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 223.



в его недоступности, поскольку его доступность не отменяет его недоступности, более того — позволяет ей явиться. Иначе говоря, Другой является Другим только для меня, не таким, какой он есть для себя, но так, как он является для меня: «Оно (Другое. — Т.К.) мыслимо, таким образом, только как аналог моего собственного. В силу своей смысловой конституции оно с необходимостью выступает как интенциональная модификация моего объективированного Я, моего первопорядкового мира: «другой» в феноменологическом смысле, как модификация моей самости...»\* Поэтому всегда есть момент сокрытости в открытии Другого, не-феноменальности, которая есть условие возможности всякой феноменальности. Момент сокрытости в открытии Другого — это момент насилия, и это насилие неизбежно, поскольку Другой, чтобы явиться мне, выставляет себя к этому насилию сокрытия, и я не могу позволить Другому являться мне, не обращая это насилие против него. Насилие необычного рода: оно является условием возможности отношения с Другим. Не-этическое или до-этическое насилие, поскольку нет этики без предварительного явления Другого. Не-эмпирическим трансцендентальным называет это насилие Деррида\*\*. (В другом месте Деррида говорит о «трансцендентальной патологии»).

Чтобы оценить возможности, которые могут в социально-философском отношении содержаться в обоих указанных направлениях по преодолению метафизического представления Другого (имея в виду, конечно же, феноменологические очевидности), и оценить, при каких условиях лучше всего сосредоточиться на анализе опыта, в котором впервые можно испытать встречу с Другим. Испытание это, очевидно, является прежде всего испытанием для самого субъекта. И при этом мы должны быть внимательны именно к не-феноменологическому моменту в этом опыте. Привлечение этих направлений, может быть, поможет нам понять и осмыслить апории и трудности, заложенные в этом опыте, который больше не принимает никакого принципа идентичности, навязанного утверждением «я», и тяготеет к чистому, не-посредственному отношению с Другим.

В «Инаковостях» Деррида с большой проницательностью отмечает основополагающее недоразумение, на котором покоятся все современные этические дискурсы: все они питаются гуманистическими «ценностями, такими как ценности личности, субъекта,

\* Там же. С.234.

\*\* Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С.179.

сознания, самости, другого как «самости», как сознательного другого, как души...»\* Другими словами, поскольку этические дискурсы по существу происходят из гуманистического убеждения, что «Другой» — всегда другое «Я», другой рациональный субъект, другое автономное сознание, даже другое Dasein, они, не отдавая себе в этом отчета, закрывают себе путь к вопросу о Другом, об инаковости Другого, который всегда замещается вопросом о его присвоении. Если этика действительно допускает некоторое отношение, в котором я обращаюсь к Другому не как к объекту, обращается к Другому, который в свою очередь обращается ко мне, это прежде всего означает, что я и другой более не являются самотождественными сущностями, что я и другой выставлены друг к другу в их радикальной несамодостаточности: это предполагает первичное отношение с инаковостью, отношение, предшествующее предположительно самодостаточной самости.

Следовательно, нужно допустить, что любая этика, основанная на гуманистических допущениях о самодостаточном «я», не является этикой вообще. Впрочем, все указывает на то, что недоверие традиционным этическим дискурсам неявно допускает «возможность другого рода этичности», другого и более требовательного долга — долга безжалостного вопрошания, от которого никакой этический дискурс не может ускользнуть. Этот долг требует возвращения назад — от непосредственных аргументов за или против правил этического поведения к оспариванию того, что Деррида называет «сущностью этического отношения». Тогда «этика этики» должна была бы посвятить себя полностью вопросу о Другом, об инаковости, обратиться к тому, что нередуцируемо к Я, к самости. Ибо под именем Другого вопрошаются традиционные этические дискурсы, основанные на гуманистических ценностях. И к этому Другому призывает нас со-ответствовать такая «этичность».

«Этическое отношение» предшествует метафизике или онтологии. В бытии трансцендентность обращается в имманентность, Другой редуцируется тождественным. Левинас «противопоставляет» самореференциальной природе автономии гетерономию как учение об абсолютном Другом. Как философия тождества, автономия идентифицирует мир через деятельность опосредования самореференциального мышления. Необходимым атрибутом подобной деятельности будет насилие, «самолюбование в Тождественном, непризнание Другого»,

\* Цит. по: Nouvet C. An Impossible Response: The Disaster of Narcissus // Literature and the Ethical Question. Yale French Studies 79. 1991. P. 103.

поскольку реальность играет роль, предписываемую понятийной схемой. Именно понятия и категории как «интерпретативные ключи» позволяют идентифицировать мир в интеллигибельных структурах. Поэтому философия всегда тяготеет к тому, чтобы вобрать всякое другое в тождественное, редуцировать другого до положения простого объекта познавательной деятельности (опосредования, снятия и т.д.). При этом любое другое оказывается трансформировано в самотождество, относительно которого сознание имманентно. Таким образом, изначально исключается возможность «безвозвратного сознания», трансцендентной цели.

Прежде всего, этическое отношение не является функцией познания, оно не сводимо к знанию о другом. Скорее, другой объявляет недостаточность знания. Этическое отношение начинается с повседневного опыта Другого, а не с идентичности: оно вводит отношение с неизвестным как неизвестным, где другой как таковой ускользает от феноменальности, более того — от тематичности как таковой. Этическое отношение не стремится к при-знанию или со-знанию, оно не влекомо движением присвоения: этическое отношение — это «опыт» отсвоения. Как утверждает Бланшо, это «отношение, чуждое всякой нужды тождества, единства, даже присутствия»\*. Это отношение, основанное на «отстраненности между нами», подрывающее мою власть присвоения и ассимиляции. И парадоксальным образом, принуждение к ответу требует, чтобы я отвечал именно в тот момент, когда я лишен власти сделать это. И именно этот разрыв имманентности впервые открывает отношение с другими как другим.

Левинас, прослеживая (не)возможность этического отношения, приходит к отождествлению разрыва имманентности (отношения к другому) с невозможностью аннулировать «ответственность за другого». Исходная ответственность не предполагает ее в качестве способности выбора самодостаточного субъекта. «Здесь разрыв между мною и собою, а потому возврат и самотождественность невозможны. Никто не может оставаться в себе самом: человечность человека, субъективность есть ответственность за других и предельная уязвимость. Возврат к себе делается нескончаемой окольной дорогой. Прежде чем появятся сознание и выбор, до того, как тварное существо соберет себя в настоящем и в представлении, чтобы стать сущностью, — человек сближается с человеком. Он прощит ответственностью и ею разрывает сущность. Речь идет не о субъекте, принимающем на себя

\* Blanchot M. *The Infinite Conversation*. Minneapolis, 1993. P. 43.

ответственность или уклоняющемся от нее, то есть о субъекте ставшем, положенном в себе и для себя как свободное самотождество. Речь о субъективности субъекта, о его небезразличии к другому существу в своей безграничной ответственности, никакими обязательствами не мереной и к которой равно отсылает и принятие ответственности, и отказ от нее»\*. Субъект всегда уже структурирован как ответственность, как структура выставленности: отношение с экстериторностью, с радикальной инаковостью конститутивно для субъективности.

Эта безвозвратная выставленность, субъекция к не-посредственному присутствию инаковости есть также бесосновное основание того, что Левинас называет субъектом: моя субъективность есть эффект аффекции, эффект субъекции к всегда уже априорному аффицированию Другим. Иначе говоря, субъект прежде всего не есть самодостаточное, совпадающее с самим собой Я. Субъект является субъектом в той мере, в какой является заложником «Другого». С самого начала Я аффективно захвачено Другим. Это заложничество, или захваченность, открывается мгновенно и не-посредственно. С самого начала существование Я и захваченность Другим — это одно и то же. Но надо помнить, что захваченность не есть захваченность кем-то или чем-то, уже имеющими определенность.

Так мы подходим к проблеме «децентрации субъекта» и связанной с ней проблеме исчезновения субъекта. Известно, что эта проблема представлялась чуть ли не основополагающей для всего постструктуралистского (постмодернистского) дискурса. «Децентрация», по крайней мере в ее традиционном понимании, означает, что субъект больше уже не занимает центральную позицию, он не находится в центре. Но децентрация субъекта означает более чем простое изменение положения субъекта. Вся сложность заключена в той двусмысленности, которая сопровождает субъекта после того, как он потерял свою центральную позицию. «Драма» субъекта заключается не столько в том, что он исключен из центра, но и в том, что он не может отделаться от центра, к которому тем не менее не имеет доступа. Субъект децентрирован вовсе не потому, что он не находится в центре, а потому, что в своей сингулярности он тяготеет к центру, к которому у него нет доступа и который он не может оставить. Отлученный от центра, он призван к центру. Отлученный от центра, он тем не менее призван к ответственности. «Без сомнения,

\* Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. С. 238-239.

взрывоопасная ситуация, — говорит Р. Вискер, — ибо что может быть опаснее, чем долг, устанавливаемый самим должником»\*. Другой во мне, перед которым у меня есть неопределенный долг и который оставил мне этот долг, не рассказав о том, что я должен сделать, чтобы с ним расплатиться. Это что-то «нечеловеческое» во мне, которое Ж.-Ф. Лиотар называет нашей «душой», чтобы избежать простого отрицания нашей человечности.

Вопрос, который ставит децентрация, это скорее асимметрия, в которой субъект становится обязанным Другому, сам не подозревая об этом и не давая на это согласия. Положение, в котором субъект обнаруживает себя ответственным, обязанным, вовсе не положение, которое он занимает по собственной воле. Его призывают к этому месту, к этой ответственности извне без его на то согласия. Но именно в этой ответственности, обязывании, выставленности к- и заключена сингулярность субъекта. Станным образом, единственная причина, почему субъект не может исчезнуть, заключается именно в его децентрации. Субъект есть эффект исходного откладывания, промедления, задержки. Соответственно, наиболее собственное, свойственное для субъекта — то, что лежит в основании его сингулярности, что сингуляризирует его, связано не с какой-то его тайной или скрытой способностью, а с его «не-способностью»: «даже прежде чем быть способным, субъект есть «не-способный», и чтобы он ни делал, он может сделать это только на основе и изнутри горизонта, открываемого «не-способностью»\*\*.

Вот почему в противоположность субъекту как активному принципу, современная философия все больше сосредоточена на пассивности, предшествующей активности или даже простой оппозиции активного и пассивного. Субъект представляется уже в качестве не самоаффицирования, а гетероаффицирования.

Левинас пытается тематизировать субъекта как условие возможности этического отношения с помощью понятия травмы. Субъект мыслится при этом как травма, а этика как травматология\*\*\*. Субъект конституируется как субъект преследования, оскорбления, страдания через исходный травматизм, над которым я бессилен.

\* Visker R. Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology. L., 1999. P. 116.

\*\* Ibid. P. 117.

\*\*\* Critchley S. Ethics — Politics — Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought. L. N.Y., 1999. P. 185.

Травматизм — это травматизм ответственности, а не причинности; субъект конституируется в гетероаффицировании, которая разделяет самость и разрывает всякую идентификацию на уровне Я. Травма как «не-интенциональная аффективность» имеет место как субъекция к другому. «...Под воздействием травматизма преследования, оглушительного шока или насилия травмы субъект становится внутренне разделенной или расколотой самостью, интериорностью, радикально не совпадающей с самой собою, открытой неизлечимой раной, субъектом, раздираемым контактом с исходным травматизмом, который производит недоступную сознанию и рефлексии зарубцованную интериорность, субъектом, который желает навязчиво повторять источник травмы, субъектом, который становится тем, что Левинас называет повторением самости без идентификации, повторением травмы, открытой к смерти, или — лучше — открытой к пассивному движению умирания как такового, умирания как прежде всего выставления себя к инаковости, невозможности возможности как самой возможности этического субъекта»\*

Появление ответственности осуществляется во мне «травматически». Ответственность, порожденная внезапным присутствием другого, и оно, как ответ на это внезапное присутствие, заставляет меня возникнуть в качестве Я, способного сказать «Вот я!». Другой призывает меня в моей сингулярности. Этот призыв к ответственности за Другого призывает меня к другому и таким образом отстраняет как от бытия, так и от ничто. Он провоцирует эту ответственность против моей воли, «замещая меня другим». Я оказываюсь «заложником», поскольку моя ответственность за другого возникает не из способности выбора, но скорее до всякого выбора. Субъективность, следовательно, манифестируется не в свободном волеизъявлении выбора, но прежде всякой свободной позиции. «...Ведь с приближением другого существа, когда оно тотчас оказывается в кругу моей ответственности, «нечто» уже вышло за пределы моих свободно принимаемых решений, безотчетно проскользнуло в меня, отчуждая тем самым мое самотождество»\*\*. Субъект есть для другого существа постановка себя на его место, замещение, ответственность.

Другой — условие возможности гетерономии, поскольку люди, в отличие от других существ, сопротивляются власти мышления, и ставят под вопрос свободу автономии. Другой — не объект, а «чистая

\* Ibid. P. 194.

\*\* Левинас Э. Указ соч. С. 230.

дыра в мире», абсолютная открытость. Левинас считает, что мы переживаем эту открытость, зияние как «загадку мира». Последняя не есть неразрешимая или иррациональная проблема, не есть абсурд. Необъективное «присутствие» загадки означает отсутствие средств идентификации причин или истоков этого присутствия. Следовательно, «этическое отношение» — это не отношение с объективируемым присутствием, а «отношение без отношения». Опыт этического отношения обнаруживает, что автономное существование не свободно в освоении мира. В этическом отношении Я встречается с абсолютно другим, которое проблематизирует автономное сознание.

Другой парализует любую власть своим бесконечным сопротивлением — «этическим сопротивлением» — сопротивлением тем, что не сопротивляется. В «этическом отношении», предшествующем любой метафизике или онтологии, другое суть означающее само по себе, т. е. другое является как лицо, как не встроенное в мир присутствие. Лицо это и не материальный феномен, и не фигура сознания. Скорее лицо обозначает загадку, которая разрывает с феноменальностью, так же, как и с простой фигуральностью. Лицо выступает как фигура дисфигурации. Оно выражает невыразимое событие отсвоения, в котором инаковость другого разрывает свою пластическую форму. Лицо — это единственно возможное откровение, в котором значение трансцендентного не уничтожает трансцендентность, сводя Я к измерению имманентного, в котором трансцендентность сохраняется как трансцендентность. Самовыражение или самопредставление другого является не как феномен (сокрывающий вещь в себе) или объект, но как ускользание от любых смысловых структур, навязанных автономным сознанием. Другое в «этическом отношении» описывается как след другого. След — это не след нечего. След относится к открытости, произведенной отсутствием другого. Явление другого никогда не закрепляется в горизонтах мира: другое отступает, отрешается. Эта связь с запредельным, с «абсолютно минувшим, абсолютно прошедшим отсутствием» значима так, как значим след присутствия отсутствующего.

Присутствие лица означает конец принадлежности сознания самому себе. Лицо — это не пластическая фигура; феноменальность лица состоит в том, чтобы быть лишенным своего облика, своих покровов, что означает наготу, незащищенность лица. «Нагота лица — это крайняя нужда и тем самым мольба в прямой направленности ко мне. Но эта мольба требовательна, это униженность с высоты»\*.

Поэтому оно требует от меня признания и ответственности за его нищету. Перед лицом другого Я бесконечно ответственно. Эта этическая направленность к другому подрывает самотождественность «экономического» мира, утверждает множественность и различие.

«Этическое отношение» обозначает тот разрыв имманентности, который ведет к убеждению, что как раз из появления инаковости другого происходит конституирование субъекта, а не наоборот. «Этическое отношение», о котором говорит Левинас, следовало бы понимать в том смысле, что вопреки классическому гуманизму, заново определенный гуманизм заключался бы в мышлении Другого как «трансимманентного» Другого.

Человеческое существование непосредственно формирует собственную имманентность, так же, как собственную трансцендентность. Существование трансцендирует: это означает, что оно в себе не имманентно. Но трансценденция не может быть понята как открытость к-, переход к-. Трансцендентность не есть экстатичность. Инаковость не заключается в трансценденции бытия, предположительно имманентного идентичности, Я, самости. Инаковость состоит в имманентности трансценденции конечного существования как такового. Имманентность трансценденции говорит нам об имманентности разрыва в человеческом существовании, в тождественном.

\* Левинас Э. Значение и смысл // Онтология. Эстетика. Религиозная философия. Тр. Высш. религ.-филос. шк. СПб., 1993. Вып. 2. С. 105.